



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2007

Was und wie hat Sokrates gewusst?

Ferber, Rafael

Abstract: The first part of the paper (p. 10-21) tries to answer the first question of the title and describes a set of seven “knowledge-claims” made by Socrates: 1. There is a distinction between right opinion and knowledge. 2. Virtue is knowledge. 3. Nobody willingly does wrong. 4. To do injustice is the greatest evil for the wrongdoer himself. 5. An even greater evil is if the wrongdoer is not punished. 6. The just person is happy; the unjust person is unhappy. 7. The pleasant is not the good. These claims seem to be the “few” (oliga) (Men. 98 b3) but “very important” (kallista) (Grg. 472 c8) things that Socrates claims to know. The second part (p. 22-39) tries to answer the second question and defends the thesis that the supposed “knowledge” of Socrates is dianoetic, but not noetic. The main new idea of this paper is the comparison of the Socratic knowledge-claims with the upper states of the mind symbolized in the Divided Line, noesis and dianoia (cf. R. 511 d7-e1).

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-3270>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Ferber, Rafael (2007). Was und wie hat Sokrates gewusst? *Elenchos*, 28(1):5-39.

RAFAEL FERBER

WAS UND WIE HAT SOKRATES GEWUSST?

In memoriam Gabriele Giannantoni

Bekanntlich wird dem historischen Sokrates das Wort zugeschrieben: «Ich weiß, daß ich nichts weiß». Damit findet die erste Titelfrage bereits eine Antwort: Sokrates hat gewusst, daß er nichts weiß. Offensichtlich ist diese Antwort aber widersprüchlich; denn, wenn Sokrates gewusst hat, daß er nichts weiß, so auch, *daß* er nichts weiß. Die Aussage “Ich weiß, daß ich nichts weiß” kann also nicht wahr sein¹. Doch ist sie nicht nur falsch, weil sie einen Widerspruch impliziert. Sie ist auch historisch nicht verifizierbar. Niemand kann wissen, was der historische Sokrates gewusst hat; denn um das zu wissen, müßten wir wohl Sokrates selber sein, wie das *cum grano salis* G. Ryle von Platon gesagt hat: «[O]nly by really being Plato could I really understand him»².

Nun findet sich der Ausspruch “Ich weiß, daß ich nichts weiß” nicht im *corpus Platonium*. Platon aber stellt unsere Primärquelle dar – wenn nicht für die Person, so doch für die Philosophie des historischen Sokrates³. Die erwähnte Sentenz findet sich denn meines

¹ Vgl. Cic. *acad.* 145.

² G. RYLE, *The Concept of Mind*, London 1949, S. 57.

³ Ich schließe mich hier der Ansicht (C.H. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, S. 87) an: «I conclude that neither Aristotle nor Xenophon is in a position to tell us anything about the philosophy of Socrates that he has not learned from Plato's dialogues. Aristotle is unable to do so because he arrived on the scene too late; he was separated from Socrates by the dazzling screen of

Wissens erst bei Diogenes Laertios (wahrscheinlich 3. Jh. n.Chr.): «[A]uch wisse er nichts außer diesem, daß er nichts wisse» (II 32). Dagegen lässt Platon Sokrates in der *Apologie* sagen: «Denn ich selber war mir bewußt, sozusagen [ὥς ἔπος εἰπεῖν] nichts zu wissen, von diesen aber [den Handwerkern] wusste ich doch, daß ich bei ihnen viel schönes Wissen finden würde» (*apol.* 22 C 9-D 1)⁴.

Gleichwohl entspricht seit der *Apologie* dem Ausspruch eine Reihe von Behauptungen der eigenen Unwissenheit hinsichtlich von: (1) Naturwissenschaften (*apol.* 19 C 4-8), (2) Kunst der Rhetorik (19 D 8-20 C 3), (3) Politik (21 C 3-D 6), (4) Dichtung (22 A 8-C 3), (5) Handwerkskunst (22 D 3-E 1) und (6) Tod (29 A 6-29 B 7)⁵. Insbesondere bezieht Sokrates das Orakel von Delphi, wonach er der weiseste aller Menschen sei, nicht nur auf die *tatsächlichen* Grenzen, sondern auch auf den *Wert* menschlicher Weisheit. Das Orakel will damit sagen: «Derjenige von euch Menschen ist der weiseste, der wie Sokrates erkannt hat, daß er hinsichtlich seiner Weisheit in Wahrheit nichts wert ist (οὐδένος ἄξιος)» (23 B 3-4). Um dieses negative Werturteil fallen zu können, muss Sokrates seine Weisheit an einem Maßstab messen. Dieser Maßstab ist «der Gott, der in der Tat weise ist» (23 A 5-6) und mit diesem Orakel sagen will, «daß die menschliche Weisheit wenig oder nichts wert ist» (23 A 6-7).

Nun ist die *Apologie* zwar schwerlich authentisch, auch wenn sie noch am ehesten ein Spiegelbild des historischen Sokrates sein

Plato's portrayal. Xenophon is unable because he has no personal understanding of philosophy at all». Kahns Ansicht findet sich antizipiert bei H. MAIER, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen 1913, S. 77-102; A.E. TAYLOR, *Varia Socratica*, Oxford 1911, S. 40; vgl. W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-New York 1973, S. 587, Anm. 24, wiewohl Maier und Taylor die platonische Quelle unterschiedlich ausgewertet und deshalb zu unterschiedlichen Ansichten hinsichtlich des historischen Sokrates gelangt sind; für eine überzeugende Widerlegung Taylors vgl. W.D. ROSS, *The Problem of Socrates*, «Proceedings of the Classical Association», XXX (1933) S. 7-24; zu Maier, W. JAEGER, *Heinrich Maiers Sokratesbuch*, «Deutsche Literaturzeitung», XXXVI (1915) S. 333-40, 381-9.

⁴ Die Übersetzungen stammen jeweils vom Verfasser, wenn nichts anderes vermerkt ist.

⁵ Ich folge hier A. GÓMEZ-LOBO, *Les fondements de l'éthique socratique*, traduit de l'anglais (américain) par N. Ooms, Paris 1996, S. 35-44.

könnte⁶. Verwandte Äußerungen des Sokrates über die eigene Unwissenheit finden wir aber auch innerhalb der Freiheiten, welche die neue literarische Gattung des sokratischen Dialogs für Platon schuf, etwa im *Menon* und im *Gorgias*: «Denn nicht als ein selbst Wohlberaterer mache ich die anderen ratlos; vielmehr, da ich selbst ratlos bin, mache ich so [d.h. auf Grund meiner eigenen Ratlosigkeit] die anderen ratlos. So weiß ich auch jetzt hinsichtlich der Tugend nicht, was sie eigentlich ist» (*Men.* 80 C 8-D 1). Ein analoges Bekenntnis zur Unwissenheit findet sich auch im *Gorgias*: «Denn was ich sage, sage ich nicht als ein Wissender, vielmehr suche ich mit euch gemeinsam» (*Gorg.* 506 A 3-4, vgl. 509 A 4-5; *Euthyphr.* 16 A 2; *Hipp. ma.* 304 B 7-C 4).

Gleichwohl hat Sokrates nicht nur in der *Apologie*, sondern auch im *Menon* und im *Gorgias* explizite “Wissens-Ansprüche” (knowledge claims) erhoben. So lesen wir in der *Apologie* die kategorisch formulierte Proposition: «Unrecht handeln aber und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich (οἶδα), daß es übel und schändlich ist» (*apol.* 29 B 7-9). Nicht kategorisch, sondern hypothetisch behauptet Sokrates im *Menon*: «Daß aber eine richtige Meinung und Wissen zwei verschiedene Dinge sind, das glaube ich (μοι δοκῶ) durchaus nicht nur zu vermuten (εἰκάζειν), sondern, falls ich überhaupt etwas zu wissen behaupten würde (ἀλλ’ εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι), und von wenigem (ὀλίγα) möchte ich dies tun, so würde ich auch dieses eine zu jenem (ἐν δ’ οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων) zählen, was ich weiß» (*Men.* 98 B 2-5).

Im Folgenden sollen (I) die entscheidenden Wissensansprüche aus dem *Menon* und dem *Gorgias* zusammengestellt werden, um einen Überblick über das Corpus des sokratischen Wissens in *diesen beiden* Dialogen zu gewinnen. Damit wird versucht, die erste Frage des Titels “Was hat Sokrates gewusst?” zu beantworten. Dann soll

⁶ Eine ausgewogene Übersicht über die dornige Frage der Authentizität bietet E. DE STRYCKER, *Plato's 'Apology' of Socrates: a Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden 1994, S. 1-7, 6: «The most conclusive proof that Plato, when writing his *Apology*, did not feel bound to stick as closely as possible to the main lines of what Socrates had actually said is, in my eyes, its exceptional literary quality».

(II) die gegenläufige Behauptung der sokratischen Unwissenheit in diesen Dialogen interpretiert und mit der Behauptung des sokratischen Wissens vermittelt werden. Damit findet auch die zweite Frage des Titels "Wie hat Sokrates gewusst?" eine bestimmte Antwort.

Der Systematik halber gehe ich dabei vom *Menon* aus, um dann zum *Gorgias* überzuleiten. Dazwischen setze ich den *Protagoras* an. Ob wir tatsächlich die relative Chronologie *Menon-Protagoras-Gorgias* anzunehmen haben, möchte ich jedoch offenlassen: denn weder über die absolute noch über die relative Chronologie der drei Dialoge läßt sich etwas Verlässliches aussagen⁷.

Ebenso wenig gehe ich auf das Problem des *historischen* Sokrates ein, sondern ich beschränke mich auf den *platonischen*. Hinsichtlich des *historischen* Sokrates scheint mir das Wort des platonischen Alkibiades zuzutreffen, «daß niemand von euch diesen kennt» (*symp.* 216 c 7). Hat der platonische Alkibiades – vielleicht ein autobiographisch gefärbtes Bild des homoerotischen Jünglings Platon – Sokrates nicht gekannt, so läßt sich vermuten, daß auch der reife Schriftsteller Platon ihn literarisch rekonstruiert hat, wie das etwa H. Patzer treffend formuliert:

«Sokrates ist also, wie wir abschliessend sagen können, nicht so sehr die Maske, hinter der sich Plato verbirgt, als vielmehr die rätselhafte Vorbildgestalt, deren Geheimnis Plato zu immer neuen sachlichen und dichterischen Deutungen antreibt und die sein Philosophieren eingebettet in immer neue Versuche einer dichterischen Gestaltung des Meisters vorwärtsbringt. Das obligate Mitwirken des Sokrates in allen platonischen Dialogen (außer den *Nomoi*) soll also sichtbar bekunden, daß Platon zeit seines Lebens Sokratiker blieb, der das unvollendete Werk des Meisters zu erfüllen bestrebt war»⁸.

⁷ Vgl. zur Chronologie die Übersicht bei H. THESLEFF, *Studies in Platonic Chronology* ("Commentationes Humanarum Litterarum", LXX), Helsinki 1982, S. 8-17; die Diskussion bei C.H. KAHN, *op. cit.*, S. 42-8; sowie D. SCOTT, *Plato's 'Meno'*, Cambridge 2006, S. 200-8, der aus (interessanten) inhaltlichen Gründen für eine Datierung des *Gorgias* nach dem *Menon* plädiert. So scheint die Anamnesis-Lehre auch in *Gorg.* 474 B 2-4 vorausgesetzt zu sein.

⁸ H. PATZER, *Die philosophische Bedeutung der Sokratesgestalt in den platonischen Dialogen*, in *Parousia. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt a.M. 1965, S. 43, zit. in C.H. KAHN, *op. cit.*, S. 71.

Sage ich nichts zur Philosophie des *historischen* Sokrates⁹, so doch en passant etwas zu der meines Erachtens irreführenden Trennung G. Vlastos', Ch. Rowes, M. Burnyeats und anderer zwischen dem frühen und mittleren *platonischen* Sokrates, die D. Davidson so auf den Punkt gebracht hat: «In particular, the Socratic denial of the possibility of *akrasia* is explicitly dropped»¹⁰. Meine Thesen sind folgende: (i) Sokrates hat um *mindestens* sieben Propositionen gewusst. Ich würde sie als das "Herzstück" (central core) seiner philosophischen "Wissens-Ansprüche" bezeichnen. Verschiedene Interpreten würden sie verschieden formulieren¹¹. Wenn ich mich auf

⁹ Vgl. zur Frage nach dem historischen Sokrates den Sammelband von A. PATZER (Hrsg.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987, S. 391-446, sowie L. ROSSETTI, *The 'Sokratikoi Logoi' as a Literary Barrier. Toward the Identification of a Standard Sokrates Through Them*, in *Sokrates. 2400 Years Since His Death*, Proceedings of the International Symposium (Athens-Delphi, 13-21 July 2001), ed. by V. KARASMANIS, Delphi 2004, S. 81-94. Ich selber neige hinsichtlich der Philosophie des historischen Sokrates der These Kahns zu, zit. *ibid.*, S. 81: «The philosophy of Sokrates himself, as distinct from his impact on his followers, does not fall within the reach of historical scholarship».

¹⁰ D. DAVIDSON, *Truth, Language and History*, Oxford 2005, S. 227. Vgl. G. VLASTOS, *Sokrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, S. 45-80; bedeutend schwächer formulieren T. PENNER-C.H. ROWE, *Plato's 'Lysis'*, Cambridge 2005, S. 195, die Trennlinie so: «Sokrates – the historical Sokrates as Penner thinks, the Sokrates of a certain fairly well-marked part of Plato's stylometrically early dialogues as Rowe is inclined to think [...] – is fundamentally at odds with Plato on the implications of only one question: a question about psychology of action. This is the question whether it is possible for any actions in that standard group of actions which Aristotle would later call "voluntary actions" to be the direct result merely of irrational desires taken together with certain beliefs». Ähnlich M.F. BURNYEAT, *The Truth of Tripartition*, «Proceedings of the Aristotelian Society», CVI (2006) S. 1-23: 19-21.

¹¹ Vgl. D. WOLFSDORE, *Sokrates' Avowals of Knowledge*, «Phronesis», XLIX (2004) S. 75-142: 102: «In sum, Sokrates claims or presumes to know or implies knowing the following propositions: Good men are just. Sokrates has done no wrong. Hippocrates has courage. It is wrong to commit injustice by disobeying a superior, whether god or man. The craftsmen know many fine things. What excellence is». Ich bin nicht in der Lage, in allen "Wissensansprüchen" von Wolfsdorfs Sokrates ein bedeutsames philosophisches Interesse zu sehen. Ich setze "Wissens-Ansprüche" in Anführungszeichen, da, wie T. Penner mich erinnert hat, Sokrates nicht explizit sagt, daß er um die Propositionen (1) bis (7) [siehe unten] weiß, wiewohl er explizit behauptet, um (1) – wenn auch konditioniert – zu wissen. Um einen wohl eher verbalen Disput zu vermeiden, können wir jedoch annehmen, daß er an die Wahrheit der Propositionen (2) bis (7) auf Grund eines αἰτίας λογισμῶς (*Men.* 98 A 3) glaubt und insofern nach seinen eigenen vorläufigen Ansprüchen

sieben Propositionen beschränke, so deshalb, weil sie mir auch philosophisch interessant erscheinen. (II) Gemessen an den παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ des platonischen Liniengleichnisses (*resp.* 511 D 7) hat Sokrates um diese Propositionen allerdings nicht im Sinne der Noesis, sondern allenfalls im Sinne der Dianoia gewusst. Neu ist meines Wissens¹², daß ich den Status des sokratischen Wissens an den παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ (*ibid.*) – Noesis, Dianoia, Pistis und Eikasia (vgl. *resp.* 511 D 8-E 4) – der “Linie” zu messen suche. Damit versuche ich die Titelfrage – zumindest aus der Sicht des mittleren oder reifen Platon – einer Antwort näher zu führen.

I

Als ersten Wissensanspruch des platonischen Sokrates wähle ich die berühmten Worte aus dem *Menon*:

«[S₁] Daß aber eine richtige Meinung und Wissen zwei verschiedene Dinge sind,
[S₂] das glaube ich (μοι δοκῶ) durchaus nicht nur zu vermuten (εἰκάζειν),
[S₃] sondern, wenn ich überhaupt etwas zu wissen behaupten würde (ἀλλ’ εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι),
[S₄] und von wenigem (ὀλίγα) möchte ich dies tun,

an den Begriff des Wissens eine Art von Wissen um diese Propositionen behaupten kann. Welche Art von “Wissen” dies ist, versuche ich im Folgenden zu klären.

¹² Vgl. zur Literatur A. PATZER, *Bibliographia Socratica*, Alber 1985; sowie K. DÖRING, *Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen*, in F. UERBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, hrsg. von H. FLASHAR, Basel 1998, S. 140-78, 324-41. Die neueren deutschen Monographien etwa von W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen (1982) 1999², S. 252-63; G. BÖHME, *Der Typ Sokrates*, Frankfurt a. M. 1988, S. 117-29; U. WOLF, *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 120-3; E. MARTENS, *Sokrates. Eine Einführung*, Ditzingen 2004, S. 103-37, und anderer bleiben hinsichtlich der Frage des sokratischen Wissens bzw. der sokratischen Unwissenheit z.T. hinter dem von G. VLASTOS, *Socrates’ Disavowal of Knowledge*, «Philosophical Quarterly», XXXV (1985) S. 1-31; ID., *Socrates: Ironist cit.*, und der von ihm ausgelösten Diskussion, z.T. auch hinter dem von M. HIESTAND, *Das sokratische Nichtwissen in Platons ersten Dialogen. Eine Untersuchung über die Anfänge Platons*, Zürich 1923, erreichten Forschungsstand, zurück.

[S₅] so würde ich auch dieses eine zu jenem (ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων) zählen, was ich weiß» (*Men.* 98 B 2-5)¹³.

[S₁] sagt, daß Wissen und richtige Meinung zwei verschiedene Dinge sind.

[S₂] schreibt dieser Unterscheidung einen allerdings nur negativ charakterisierten "epistemischen" Status zu, nämlich daß diese Unterscheidung *keine* bloße Vermutung oder Meinung ist. Deswegen ist sie aber noch nicht Wissen (ἐπιστήμη).

[S₃] ist der optativisch ausgedrückte Vordersatz eines Konditionalsatzes: Sokrates behauptet nicht, zu wissen, daß es einen Unterschied gibt, sondern nur: *wenn* er überhaupt etwas zu wissen behaupten würde, *dann* würde er behaupten, daß es einen Unterschied gibt. [S₃] steht also in Einklang mit seiner bereits in der *Apologie* geäußerten These, «sozusagen nichts zu wissen» (*apol.* 22 D 1). M. a. W.: Was immer er behaupten mag zu wissen, ist unter dem Vorzeichen dieser Unwissenheit zu lesen und hat insofern Hypothesis-Charakter.

[S₄] schränkt dieses hypothetische Wissen noch weiter ein. Es bezieht sich nicht auf vieles, sondern nur auf wenig.

[S₅] zählt zu diesem "wenigen" den in [S₁] behaupteten Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen.

Der Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen ist aber nicht nur für den Sokrates des Dialoges *Menon*, sondern auch für die platonische Philosophie überhaupt zentral (vgl. *symp.* 202 A; *resp.* 477 C-E; *Theaet.* 201 C; *Tim.* 51 D-52 A)¹⁴.

¹³ Ch. Rowe erinnert mich an das τι ἄλλο. Doch mit Schleiermacher, Apelt, Rufener, Sharples und anderen nehme ich mir – *pace* Rowe – die Freiheit, das ἄλλο nicht als mit "else" zu übersetzen; vgl. R.W. SHARPLES, *Plato. Meno*, Bristol 1984, S. 185: «In either case τι ἄλλο in b3, literally "anything else", is best rendered in English by an emphatic "anything", "anything at all"; one may compare ἄλλο τε καὶ = "especially" (see above, on 94 c 3)». Vgl. zu diesem Abschnitt, *Men.* 98 B 2-5, nun auch den gehaltvollen Aufsatz von G. FINE, *Knowledge and True Belief in the 'Meno'*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIII (2004) S. 41-81, der allerdings keine Gliederung bietet.

¹⁴ Vgl. zu *Tim.* 51 D-52 A, R. FERBER, *Perché Platone nel 'Timeo' torna a sostenere la dottrina delle idee*, «Elenchos», XVIII (1997) S. 5-27, übers. v. B. Centrone. Erweitert unter dem Titel *Auf diese Weise nun gebe ich selbst meine Stimme ab – Einige Bemerkungen zu Platons später Ideenlehre unter besonderer Berücksichtigung des 'Timaios'*, «Gymnasium», CV (1998) S. 419-44, sowie die Ergänzung R. FERBER-TH. HILTBRUNNER, *Enthält das Argument für die Ideen Ti.51d3-52a7 einen Fehler?*, «Gymnasium», CXII (2005) S. 461-7. Zur philoso-

Zu betonen ist aber nochmals, daß Sokrates nicht zu wissen behauptet, worin genau dieser Unterschied liegt. Ob der Unterschied etwa darin besteht, daß das Wissen zusätzlich zur richtigen Meinung noch über einen αἰτίας λογισμός verfügt, der in der Anamnesis besteht – das ist etwas, was Sokrates nicht weiß, sondern nur vermutet: «Allerdings sage ich dies nicht als ein Wissender (οὐκ εἰδώς), sondern nur im Sinne einer Vermutung (εἰκόζων)» (*Men.* 98 B 1). Der Unterschied könnte also in etwas anderem als der Anamnesis liegen. Sokrates sagt vielmehr nur konditioniert, – «[W]enn [er] überhaupt etwas zu wissen behaupten würde» (*Men.* 98 B 3) – daß es einen Unterschied gibt. Er ist «just groping for the truth about this difference by using images (εἰκόζων)»¹⁵.

Wir können demnach als ersten *hypothetischen* “Wissens-Anspruch” lediglich formulieren:

(1) Es gibt einen Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen.

Weiterhin behauptet Sokrates im *Gorgias* folgendes: «Diese [Schlußfolgerungen], die uns schon dort oben in den früheren Reden (ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς πρόσθεν λόγοις) so erschienen sind, werden, wie ich sage – sollte es auch etwas grob klingen – mit eisernen und stählernen Gründen festgehalten und gebunden (δέδεται) [vgl. *Men.* 98 A 1-5], wie es nun so scheint (δόξειεν οὕτωςί). Wenn du – oder ein Stärkerer – diese Gründe nicht widerlegst, ist es nicht möglich, anders zu reden und die Wahrheit zu sagen. Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, daß ich nicht weiß, wie sich die Sache verhält, daß aber von allen, mit denen ich zusammengetroffen bin, wie auch jetzt, keiner in der Lage ist, eine andere Ansicht zu vertreten, ohne sich lächerlich zu machen. Ich also setze nun [als gegeben voraus], daß sich die Sache so verhält» (*Gorg.* 508 E 6-509 B 1).

phischen Bedeutung der sokratischen Unterscheidung vgl. R.M. HARE, *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford 1981, § 2.1.

¹⁵ J. KLEIN, *A Commentary on Plato's 'Meno'*, Chapel Hill 1965, S. 249.

Unmittelbar bezieht sich Sokrates hier auf die Konklusionen zurück, daß (a) Unrecht das größte Übel ist für den, welcher es verübt, und (b) es ein noch größeres Übel als dieses Größte gibt, nämlich daß der Unrechttuende nicht Strafe erleide (vgl. *Gorg.* 509 B 3-4). *Mittelbar* aber ebenfalls auf das, was «dort oben in den früheren Reden» (508 E 6) ihm «mit eisernen und stählernen Gründen festgehalten und gebunden» (509 A 1-2) erschien. Deshalb sind meines Erachtens damit nicht nur die beiden Paradoxien gemeint, wonach es besser ist, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun und es besser ist, bestraft zu werden statt unbestraft zu bleiben (vgl. 473 A 2-476 A 6; 477 A 5-479 E 9). Was «mit eisernen und stählernen Gründen festgehalten und gebunden» erscheint, ist vielmehr auch das Paradox, daß der Gerechte glücklich und der Ungerechte unglücklich ist (vgl. 470 C 1-471 D 9).

Zwar folgen die Thesen “Der Gerechte ist glücklich” und “Der Ungerechte ist unglücklich” nicht logisch auseinander. Es könnte sein, daß die eine These – z.B. “Der Gerechte ist glücklich” – wahr ist und die andere – “Der Ungerechte ist unglücklich” – falsch. Um deren logische Unabhängigkeit zu markieren, nennen wir deshalb die erste (4a) und die zweite (4b). Dann dürfen wir das “Wenige” (ὀλίγα), das Sokrates – wie es nun so scheint (δόξειεν οὕτως) (*Gorg.* 509 A 3) – gewusst hat, um die Thesen (2) bis (4) erweitern, indem wir (4) in die Unterthesen (4a) und (4b) gliedern:

- (1) Es gibt einen Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen.
- (2) Unrecht zu tun ist das größte Übel für den, der es verübt.
- (3) Ein noch größeres Übel ist es, daß der Unrechttuende nicht Strafe erleide.
- (4a) Der Gerechte ist glücklich, (4b) der Ungerechte ist unglücklich.

Aus These (2) «Unrecht zu tun ist das größte Übel für den, der es verübt», folgt «Unrecht zu erleiden ist das kleinere Übel für den, der es erleidet». Es folgt mit anderen Worten (2') «Unrecht zu erleiden ist besser als Unrecht zu tun» (vgl. *Gorg.* 472 D-474 C). Aus der These (3) dagegen, «Ein noch größeres Übel ist es, daß der Unrechttuende nicht Strafe erleide», folgt (3') «Es ist besser bestraft zu werden, als unbestraft zu bleiben» (vgl. 476 E-479 C). Das “We-

nige” (ὀλίγα), das Sokrates – «wie es nun so scheint» (δόξειεν οὕτως) (509 A 3) – gewusst hat, läßt sich dann auch so formulieren:

- (1) Es gibt einen Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen.
- (2') Unrecht zu leiden ist besser als Unrecht zu tun.
- (3') Es ist besser bestraft zu werden als unbestraft zu bleiben.
- (4a) Der Gerechte ist glücklich, (4b) der Ungerechte ist unglücklich.

Nun finden wir im *Gorgias* aber auch die These “Tugend ist Wissen”: «Also, nach demselben Verhältnis [vgl. 460 A 5-B 6], ist auch wer das Gerechte gelernt hat, gerecht» (460 B 6-7). Wenn derjenige, der das Gerechte gelernt hat, gerecht ist, so deshalb, weil er um das Gerechte weiß. Wer aber um das Gerechte weiß, der *ist* gerecht, insofern er das, was er weiß, auch *tut*. Wissen ist eine notwendige und hinreichende Bedingung des Handelns: Wenn also *x* weiß, daß *p* gerecht ist, dann tut *x p*. Daraus folgt: Wenn *x p* nicht tut, dann weiß *x* nicht, daß *p* gerecht ist. Willensschwäche dagegen oder Akrasia ist, wie wir aus dem *Protagoras* ergänzen können, Unwissenheit (ἀμαθία) (vgl. 357 D 1-E 8)¹⁶. Denn auch im *Gorgias* sind «in den früheren Argumenten» (508 E 6) Sokrates und Polos «übereingekommen (ὁμολογήσαμεν), niemand tue mit Willen Unrecht, sondern alle Unrechttuenden täten Unrecht wider Willen» (509 E 4-7, vgl. 468 D 1-8); denn man kann ja nur das wirklich Gute und nicht das scheinbar Gute – die οὐσα und nicht die δοκοῦσα εὐεξία (464 A 3) – wollen: «Um des Guten willen also tut alles dieses, wer es tut» (468 B 7-8)¹⁷.

¹⁶ Vgl. dazu meine Analysen in R. FERBER, *Sokrates: Tugend ist Wissen*, «Elenchos», XII (1991) S. 39-66: 46-57.

¹⁷ Vgl. *ibid.*, S. 57-9. Eine eingehendere Analyse bietet R. KAMTEKAR, *Plato on the Attribution of Conative Attitudes*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXVIII (2006) S. 127-62, die auch auf E.R. DODDS, *Plato's 'Gorgias'*, Oxford 1959, S. 236, aufmerksam macht: «The distinction between what people think they want and what they “really” want [...] evidently originated in the attempt to understand Socrates' saying that no one does wrong willingly. But it is perhaps only fully intelligible in light of Plato's later distinction between the ‘inner man’ who is an immortal rational being and empirical self which is distorted by earthly experience (cf. *Rep.* 611bf)». Nur mein rationales Selbst will also das wirklich Gute, mein verkörpertes Selbst dagegen auch das scheinbar

Diese These heißt aber für Sokrates in der *starken* Auslegung, die *Gorg.* 464 A 3 nahe legt, *nicht*: Für jeden Menschen x gibt es ein Gut y , so daß gilt: x will y . Es heißt vielmehr: Es gibt *ein* Gut y , so daß für jeden Menschen x gilt: x will y . Im ersten Fall könnte das Gut für jeden Menschen im Prinzip in jedem Akt des Wollens wieder ein anderes sein. Im zweiten Fall dagegen handelt es sich dagegen um ein einziges Gut, welches dann näher zu bestimmen das Thema des "größten Lehrstückes" (μέγιστον μάθημα) (*resp.* 505 A 2-3; 519 c 1-6) ist. Ähnlich folgert dann Aristoteles aus der These (a) «Jede Kunst und jede Untersuchung wie auch jede Handlung und Entscheidung scheint nach einem Gut zu streben» (*eth. nic.* A 1.1094 a 1-2) die *starke* These: (b) «Deshalb hat man das [wirklich] Gute treffend als das bezeichnet, wonach jedermann strebt» (1094 a 2-3). Menschliche Handlungen, wenn auch noch nicht Handlungen des Menschen¹⁸, erfolgen sozusagen *immer* "unter der Idee des Guten", um die Kantische Formulierung, wonach wir nicht anders als "unter der Idee der Freiheit" handeln können, abzuwandeln¹⁹. Auch wenn wir also um eines scheinbar Guten willen (φαινόμενον ἀγαθόν) handeln, so handeln wir nach dieser sokratisch-platonischen Ansicht unter der Idee des wirklich Guten (τὸ ὄν ἀγαθόν). Oder wie Aristoteles den platonischen Gedanken dann umsetzt: «Denn begehrt wird das scheinbar Schöne (φαινόμενον καλόν), gewollt aber wird an sich das wirklich Schöne (τὸ ὄν καλόν)» (*metaph.* A 7. 1072 a 27-8). Ebenso ließe sich nun sagen: Begehrt wird das scheinbar Gute (φαινόμενον ἀγαθόν), gewollt wird das wirklich Gute (τὸ ὄν ἀγαθόν).

Gute und das wirkliche Gute nur, insofern es sich von falschen Meinungen über das scheinbar Gute befreien kann. Dodds verweist auf die Mißbrauchbarkeit dieser Theorie: «Whatever its theoretical justification, in practice it too easily becomes an excuse for dictation [...] Sooner or later "what I really want to do" turns out to be a polite paraphrase for "what you think I ought to want to do"».

¹⁸ Zur Differenzierung von menschlichen Handlungen (*actiones humanae*) und Handlung des Menschen (*actus hominis*) vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa Theologiae* I-II, q. 1: *De ultimo fine hominis, art. 1, utrum homini conveniat agere propter finem, responsio*.

¹⁹ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 3. Abschnitt, S. 447.

Genauso wie es nun absurd wäre zu sagen "Ich bin überzeugt, daß p , aber p ist falsch"²⁰, ist es absurd zu sagen "Ich will p , aber p ist schlecht". Alles, was wir wollen, wollen wir unter dem Aspekt, daß wir es für ein Gut halten. Dabei ist noch nicht bestimmt, um was für ein Gut es sich handelt. Wenn nun der Tyrann will, daß p , p aber schlecht ist, so ist es absurd zu sagen, daß der Tyrann p unter diesem Aspekt, daß p etwas Schlechtes ist, will. In diesem Sinne will der Tyrann – wie etwa der Alkoholiker – das Schlechte nicht in der Meinung, es handle sich um etwas Schlechtes (vgl. *Gorg.* 468 c 1-7). Er tut dies vielmehr in der Meinung, es handle sich dabei um ein Gut. Wenn x also etwas Schlechtes, p , tut, ohne zu wissen, daß p ungerecht ist, dann tut x p zwar freiwillig. Denn *de re* verstanden, tut x freiwillig etwas Schlechtes: indem x etwas, p , tut, und p schlecht ist; aber *de dicto* verstanden, tut x nicht freiwillig etwas Schlechtes: indem x nicht etwas, p , tut, von dem x der Meinung ist, daß es schlecht sei.

Da Sokrates im *Gorgias* die Proposition "Niemand tut freiwillig Unrecht" explizit erwähnt und Platon an ihr mit Modifikationen bis zum *Timaios* und den *Gesetzen* festhält (vgl. *resp.* 382 A 8-10; 413 A 6-8; 589 E 1-590 A 3; *Tim.* 86 D 7-E 3; *leg.* 731 C 3-5; 860 D 1-2), wollen wir sie ebenfalls explizit erwähnen. Das sokratische Wissenskorporus kann dann folgendermaßen erweitert werden:

- (1) Es gibt einen Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen.
- (2') Unrecht zu leiden ist besser als Unrecht zu tun.
- (3') Es ist besser bestraft zu werden als unbestraft zu bleiben.
- (4a) Der Gerechte ist glücklich, (4b) der Ungerechte ist unglücklich.
- (5) Tugend ist Wissen.
- (6) Niemand tut freiwillig Unrecht [*de dicto*].

²⁰ Vgl. L. WITTGENSTEIN, *Letters to Russell, Keynes and Moore*, ed. with an introduction by G.H. v. Wright, assisted by B.F. McGuinness, Oxford 1974, S. 177, im Brief an Moore vom Oktober 1944: «"There is a fire in this room, and I don't believe there is". To call this, as I think you did, "an *absurdity* for psychological reasons" seems to me to be wrong, or highly misleading». Es ist für Wittgenstein keine psychologische Absurdität, sondern "*is* ruled out by common sense".

Schließlich können wir zu dem, was in den früheren Logoi mit «eisernen und stählernen Gründen» (*Gorg.* 509 A 1-2) «gebunden» (508 E 7) worden ist, auch die sokratische Unterscheidung zwischen dem Angenehmen und dem Guten zählen. Sokrates gibt dafür zwei Argumente, nämlich (a) daß mit dem Aufhören von Lust und Unlust das Gute und Böse nicht auch aufhören (vgl. *Gorg.* 496 D-497 D) und (b) daß im Falle der Identität des Angenehmen und Guten der Gute schlecht und der Schlechte gut wären (vgl. 497 E-499 A). Sokrates resümiert dann: «Sind wohl das Angenehme und das Gute dasselbe? – Nicht dasselbe, wie ich und Kallikles übereingekommen (ὁμολογήσαμεν) sind» (506 C 6-7).

Wir können also das “Wenige”, das Sokrates gewusst hat, um einen siebten Punkt erweitern:

(7) Das Angenehme ist nicht das Gute.

Wir haben somit folgende sieben Propositionen, die Sokrates als wahr vertritt, weil sie durch Gründe “gebunden” sind.

- (1) Es gibt einen Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen.
- (2') Unrecht zu leiden ist besser als Unrecht zu tun.
- (3') Es ist besser bestraft zu werden als unbestraft zu bleiben.
- (4a) Der Gerechte ist glücklich, (4b) der Ungerechte ist unglücklich.
- (5) Tugend ist Wissen.
- (6) Niemand tut freiwillig Unrecht.
- (7) Das Angenehme ist nicht das Gute.

Wir wollen dieses “Wissensminimum” als das “Herzstück” (the central core) des sokratischen “Wissens” bezeichnen. Ich setze nun den Ausdruck “Wissen” in Anführungszeichen, da diese Propositionen nach dem erwähnten vorläufigen sokratischen Standard des αἰτίας λογισμός zwar einerseits Wissen beinhalten, andererseits aber nicht, wie wir gleich sehen werden.

Zuerst fragen wir jedoch, was es bedeutet, «mit eisernen und stählernen Gründen» (*Gorg.* 509 A 1-2) «gebunden» (508 E 7) zu sein. Handelt es sich hier um empirische oder induktive Gründe, etwa daß Sokrates durch eine statistische Untersuchung des lingu-

istischen Verhaltens seiner Mitbürger ausfindig gemacht hat, daß diese Propositionen von seinen Mitbürgern für wahr gehalten werden? Offensichtlich nicht. Die Propositionen (1) bis (7) sind nicht wahr-scheinliche Aussagen oder ἔνδοξα, «die allen oder den meisten oder den Weisen wahr scheinen, und unter diesen entweder allen oder den meisten oder den am meisten bekannten und berühmten» (Aristot. *top.* A 1. 100 B 21-3). Sie werden im Gegenteil von den «am meisten bekannten und berühmten» Weisen – Protagoras, Gorgias, Polos und Kallikles – für falsch gehalten. Wir nennen sie vielmehr Para-doxa, weil sie wider (παρά) die gängige Meinung (δόξα) laufen oder ihr widersprechen. Ebenso weiß Menon noch nicht, daß Wissen und richtige Meinung nicht dasselbe, sondern voneinander unterschieden sind. So behauptet noch der junge Theaitetos, daß Wissen dasselbe ist wie richtige Meinung (vgl. *Theaet.* 187 B-C). Entsprechend ist das “Wissen”, das Sokrates mit den Propositionen (1) bis (7) zum Ausdruck bringt, kein empirisches Wissen, dessen Gegenteil ebenfalls der Fall sein kann.

Die Proposition (1) ist keine “Vermutung durch Bilder” (εἰκασία), sagt doch Sokrates explizit in [S₂] von *Men.* 98 B 2-4: «[D]as glaube ich (μοι δοκῶ) durchaus nicht nur zu vermuten (εἰκάζειν)». Die Proposition (1) beinhaltet also nicht den “epistemischen” Status der Eikasia (*resp.* 511 E 2), d.h. eben “Vermutung durch Bilder”²¹. Sie hat aber auch nicht den “epistemischen” Status der Pistis (*resp.* 511 E 1). Das Wort dafür bezeichnet im Linien-gleichnis meines Erachtens den dreidimensionalen Sinnesphänomenen entsprechenden Seelenzustand und läßt sich wohl am besten mit “Vertrauen” übersetzen²². Es ist offensichtlich nicht ein Sinnes-eindruck, wodurch Sokrates zur Proposition (1) kommt. Da also (1) weder eine Eikasia noch eine Pistis beinhaltet, Eikasia und Pistis aber unter dem Oberbegriff der Doxa subsumiert werden (*resp.* 534 A), so bringt (1) auch keine Doxa zum Ausdruck. Die Gründe für die Konklusion (1), wie wir sie dann später im *Theaitetos* (vgl. 188

²¹ Vgl. R. FERBER, *Plato Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989², S. 111.

²² Vgl. *ibid.*

A-201 C) finden, sind keine empirischen oder induktiven Gründe, sondern Vernunftgründe. Analoges gilt offensichtlich auch für die "eisernen und stählernen Gründe" (*Gorg.* 509 A 1-2), womit die Propositionen (2) bis (7) "festgehalten und gebunden" (508 E 7) sind. Auch sie sind Vernunftgründe. Deshalb bringen auch die Propositionen (2) bis (7) nicht den Seelenzustand der Eikasia oder Pistis und demzufolge auch nicht der Doxa zum Ausdruck. Pistis ist zudem im *Gorgias* der durch Rhetorik bewirkte Seelenzustand (454 E) und kann nicht nur wahr, sondern auch falsch sein (vgl. 454 D 4-5). Dahingegen ist die Episteme nicht falsch, sondern wahr (vgl. 454 D 8-9).

Das Wissen, das Sokrates mit den Propositionen (1) bis (7) zum Ausdruck bringt, ist also kein Erfahrungswissen und keine Doxa, die wahr oder falsch sein kann. Das Kriterium für die Wahrheit dieser Konklusionen ist vielmehr die in einem Elenchos erreichte Homologie oder Kohärenz hinsichtlich der Bedeutung der in ihnen verwendeten Ausdrücke. In der Umgangssprache dagegen werden diese Ausdrücke inkohärent verwendet.

So definiert Sokrates bereits in der *Apologie* den Seelenzustand, welcher dem Elenchos vorangeht, als ein «Sich-Selbst-Widersprechen» (τὰ ἐναντία λέγειν αὐτὸς ἑαυτῷ, *apol.* 27 A 5-6)²³. "Sich selbst widersprechen" aber nicht nur sein Ankläger Meletos, sondern auch die Sophisten Protagoras, Gorgias, Polos und Kallikles.

Aus der nicht widersprüchlichen, sondern kohärenten Verwendung des Ausdrucks "Wissen" dagegen folgt für Sokrates und seinen Gesprächspartner, daß Wissen nicht wahre Meinung ist; aus der kohärenten Verwendung des Ausdrucks "Tugend", daß Tugend

²³ Auf diese Stelle macht mit treffender Beschreibung des Elenchos L. BRISSON, *Platon. Apologie de Socrate, Criton*, Traductions inédites, introductions et notes, Paris 1997, S. 71-4, aufmerksam. Eine Forschungsgeschichte zum Problem des Elenchos und des sokratischen Wissens enthält G. GIANNANTONI, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, edizione postuma a cura di B. Centrone ("Elenchos", XLIII), Napoli 2005, S. 141-96, vgl. insbesondere 192-5. Hervorhebenswert erscheint mir insbesondere seine These: «È molto probabile, allora, che l'origine del termine filosofia sia attica e vada ricercata nei circoli socratici; questa origine relativamente recente può anche spiegare l'uso non positivo che del termine è attestato presso gli oratori attici».

Wissen ist; aus der kohärenten Verwendung des Ausdrucks “wollen”, daß man nur das Gute wollen und niemand freiwillig Unrecht tun bzw. sich selber freiwillig schädigen kann usw.; und aus der kohärenten Verwendung des Ausdrucks “gut” folgt schließlich für Sokrates und Kallikles, daß das Angenehme nicht das Gute ist.

Da nun für Sokrates bezüglich der Propositionen (1) bis (7) die Kohärenz oder Widerspruchsfreiheit notwendige *und* hinreichende Bedingung der Wahrheit zu sein scheint, spricht dies dafür, daß (1) bis (7) nicht als empirische, sondern als begriffliche Wahrheiten zu betrachten sind.

Wie Sokrates nun im Einzelnen zur Behauptung dieser Propositionen kommt, habe ich am Beispiel der Propositionen “Tugend ist Wissen” und “Niemand tut freiwillig Unrecht” anderweitig zu zeigen versucht²⁴. Entscheidend scheint mir hier: *Wenn* (1) bis (7) begriffliche Wahrheiten sind, so kann ihr Gegenteil aus logischen Gründen nicht wahr sein, sondern muss einen Widerspruch enthalten.

So ist noch in den *Nomoi* der Athener von der (begrifflichen) Wahrheit der sokratischen Proposition (4a) «mindestens ebenso fest überzeugt, wie daß Kreta offenbar eine Insel ist» (*leg.* 662 B 3-4)²⁵. Die Verneinung des Satzes “Kreta ist eine Insel” – d.h. “Kreta ist nicht eine Insel” – ist ein empirischer Irrtum; die Verneinung der Proposition (4a) “Der Gerechte ist glücklich” – d.h. “Der Gerechte ist nicht glücklich” – dagegen ein begrifflicher. Denn wer sagt “Der Gerechte ist nicht glücklich” würde sich widersprechen (*leg.* 662 E 7-8). Es ist künstlich, zu bestreiten, daß aus dieser Aussage des Atheners auch die Ansicht des platonischen Sokrates/Platons spricht²⁶.

²⁴ Vgl. R. FERBER, *Sokrates: Tugend ist Wissen*, cit., insb. S. 59-66, mit weiteren Literaturangaben. Diese Analyse kann meines Erachtens wohl auch auf die Propositionen (4) bis (7) ausgedehnt werden.

²⁵ Ich bin in der Interpretation dieses Satzes als empirischer Wahrheit durch Th. Hiltbrunner von einem Irrtum befreit worden.

²⁶ Anders W. WIELAND, *op. cit.*, S. 224-36, insb. 236: «... Platon macht sich niemals unmittelbar für die Richtigkeit bestimmter Sätze stark. Es gibt keinen Satz, der unabhängig von Randbedingungen gültig wäre, wie sie dem Leser mit Hilfe der literarischen Techniken vor Augen gestellt werden».

Nun ist die empirische Tatsache, daß Kreta eine Insel ist, keine sehr informative und interessante empirische Wahrheit. Dagegen sind die Propositionen (1) bis (7) ungeachtet ihres begrifflichen oder analytischen Charakters interessante und informative Wahrheiten. Sie sind also ungeachtet ihres analytischen Charakters nicht tautologisch, sondern erkenntniserweiternd²⁷. So wird der Erkenntnisstand *Menons* durch die Unterscheidung zwischen richtiger Meinung und Wissen erweitert, insofern er entfaltet wird. Theaitetos aber sagt explizit hinsichtlich des Unterschiedes von richtiger Meinung und Wissen: «Was mich betrifft, Sokrates, so hast Du mich beim Zeus mehr sagen lassen als in mir war» (vgl. *Theaet.* 210 B 6). Wenn dem so ist, so entspricht das “Wenige”, was Sokrates gewusst hat, dem Inhalt der Propositionen (1) bis (7). Darunter befindet sich, was seines Erachtens zu “wissen” (εἰδέναι) “sehr wichtig” (κάλλιστον), nicht zu wissen (μὴ εἰδέναι) aber “sehr blamabel” (αἰσχιστον) (*Gorg.* 472 C 8) ist: «Die Hauptsache nämlich dabei ist zu erkennen (γινώσκειν) oder nicht zu erkennen (ἀγνοεῖν), wer glücklich ist und wer nicht» (472 C 9-D 1). Was also hat Sokrates “gewusst”? Er hat *mindestens* um den Inhalt der Grundsätze (1) bis (7) gewusst²⁸.

²⁷ Vgl. (mit Bezugnahme auf Brentanos Einsicht, dass analytische Urteile erkenntniserweiternd sind) R. FERBER, *Sokrates: Tugend ist Wissen*, cit., S. 60-1, *pace* T. PENNER, *The Unity of Virtue*, «The Philosophical Review», LXXXII (1973) S. 35-68: 66-8.

²⁸ Vgl. bereits M. HIESTAND, *op. cit.*, S. 40: «Das Nichtwissen des Sokrates ist kein totales, seine [7] Grundsätze liefern den Gegenbeweis. Sokrates verfügt über ein Wissen; dieses Wissen ruht aber, setzt sich nicht um in eine Lehre. Es erscheint nämlich nicht im Doziertorn, sondern als naturgegebene Voraussetzung des Gesprächs. Gerade diese Fiktion der Selbstverständlichkeit, die nur ein zustimmendes Kopfnicken, aber keine Kritik von seiten des Unterredners wünscht, die nirgends auf Widerstand stößt, nirgends um Rechenschaft gefragt wird, gibt ja das Recht, von Axiomen zu sprechen, von Urteilen, die dramatisch vorgängig der Zeit unseres Dialoges liegen, daher im Momente der Gesprächseröffnung gleichsam als Vor-Urteile latent schon vorhanden sind und dann nur zufällig an die Oberfläche treten». Allerdings schießt *ibid.*, S. 74-83, wohl über das Ziel hinaus, wenn er Sokrates 24 solcher Grundsätze unterstellt.

II

Trotz dieses propositionalen Wissens behauptet Sokrates: «Denn nicht als ein selbst Wohlberatener mache ich die anderen ratlos; vielmehr, da ich selbst ratlos bin, mache ich so [d.h. auf Grund meiner eigenen Ratlosigkeit] die anderen ratlos. So weiß ich auch jetzt betreffs der Tugend nicht, was sie eigentlich ist» (*Men.* 80 C 8-D 1)²⁹.

Wenn also Tugend Wissen ist, wie die Proposition (5) behauptet, so weiß Sokrates im *Menon* um die Proposition (5) nicht. Er äußert vielmehr nur die Hypothese: *Wenn* Tugend Wissen ist, *dann* ist sie lehrbar (86 C 3). Ein analoges Bekenntnis zur Unwissenheit findet sich auch im *Gorgias*: «Denn was ich sage, sage ich nicht als ein Wissender, vielmehr suche ich mit euch gemeinsam» (506 A 3-4). Ferner: «Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, daß ich nicht weiß, wie sich die Sache verhält, daß aber von allen, mit denen ich zusammengetroffen bin, wie auch jetzt, keiner in der Lage ist, eine andere Ansicht zu vertreten, ohne sich lächerlich zu machen. Ich also setze nun, daß sich die Sache so verhält» (*Gorg.* 509 A 4-7, vgl. *Euthyphr.* 16 A 2; *Hipp. ma.* 304 B 7-C 4). "Sich lächerlich machen" aber heißt für Sokrates: sich öffentlich widersprechen.

Deshalb lautet das Problem: Wie konnte Sokrates die Wahrheiten (2) bis (7) oder implizit sogar (1) bis (7) mit Gründen festbinden und insofern auch wissen und gleichzeitig sagen, daß er nicht wisse, wie sich die Sache verhalte? Er gibt sich damit ja *selber* der Lächerlichkeit preis.

Zwei naheliegende Antworten hat bereits G. Vlastos in seinem bekannten Aufsatz *Socrates' Disavowal of Knowledge* (1985) zurückgewiesen³⁰, die eine, daß es sich nur um *simple* – also nicht um *komplexe*

²⁹ Das ist auch das Motto zu Stefaninis Platondeutung im Sinne einer konstruktiven Skepsis, vgl. L. STEFANINI, *Platone*, I, Padova (1932) 1991³, S. X.

³⁰ Der Aufsatz wird vorweggenommen in Vlastos' Einführung in den *Protagoras*, G. VLASTOS, *Plato's 'Protagoras' in Translation*, ed. with an introduction, New York 1956, vgl. die kritische Bemerkung von E.R. DODDS, *op. cit.*, S. 16 Anm. 2.

– Ironie des Sokrates im Sinne einer Täuschung anderer handle³¹; die andere, daß Sokrates mit diesen Wissensansprüchen nur richtige Meinungen vertrete³². Vlastos' Zurückweisung scheint mir in beiden Fällen berechtigt zu sein.

Wäre das behauptete Wissen des Sokrates nur im Sinne *simpler* Ironie zu verstehen, so wäre es nicht Wissen, sondern Meinung. Dann aber würde Sokrates seine Gesprächspartner täuschen und nicht die Wahrheit sagen. Doch behauptet er seit der *Apologie* (vgl. 20 D 4-5), die Wahrheit zu sagen. Wäre das sokratische Wissen aber nur eine richtige Meinung, so bräuchte Sokrates keinen αἰτίος λογισμός in Form von "eisernen und stählernen Gründen" für seine Meinungen zu geben oder dieser wäre ein rhetorischer Trick. Sokrates wäre dann ein Sophist wie Gorgias, Polos und Kallikles. Seine Unterscheidung zwischen Dialektik und Rhetorik (vgl. *Gorg.* 454 E-455 A) würde hinfällig. Damit fällt aber nicht nur die Unterscheidung zwischen Wissen und falscher Meinung (vgl. 454 D 4-10), sondern auch die zwischen Wissen und richtiger Meinung (*Men.* 98 B 2-5) dahin.

Vlastos hat das Problem dadurch zu lösen versucht, daß er Sokrates einen dualen Gebrauch von "Wissen" unterstellt: Wissen im Sinne von [A] Unfehlbarkeit und Wissen im Sinne von [B] e-lenktischer Gewißheit. Das eine [A] nannte er knowledge_c, das andere [B] knowledge_e.

«To resolve the paradox we need only suppose that he is making a dual use of his words for knowing. When declaring that he knows absolutely nothing he is referring to that very strong sense in which philosophers had used them before and would go on using them long after – where one says one knows only when one is claiming

³¹ So N. GULLEY, *The Philosophy of Socrates*, London 1968, S. 69. Vgl. contra G. VLASTOS, *Socrates' Disavowal cit.*, repr. in M. BURNYEAT (ed.), *Socratic Studies*, Cambridge 1994, S. 39-66: 40-2. Zum Unterschied zwischen simpler und komplexer Ironie vgl. G. VLASTOS, *Socrates: Ironist cit.*, S. 21-44.

³² So T.H. IRWIN, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, S. 39-40. Vgl. contra G. VLASTOS, *Socrates' Disavowal cit.*, S. 42-8. Vgl. H.H. BENSON, *Socratic Wisdom: the Model of Knowledge in Plato's Early Dialogues*, Oxford 2000, S. 176-88.

certainty. This would leave him free to admit he does have moral knowledge in a radically weaker sense – the one required by his own maverick method of philosophical inquiry, the elenchus»³³.

Diese Lösung ist allerdings wiederum “unter Beschuß” geraten: Einmal sei es unwahrscheinlich, daß Sokrates, der im Sinne eines “semantischen Monismus” auf der Einheit des Definiendums besteht, zwei verschiedene Bedeutungen des Definiendums “Wissen” (“knowledge”) unterscheide, nämlich Wissen im Sinne von [A] Unfehlbarkeit (knowledge_c) und Wissen im Sinne von [B] elenktischer Gewißheit (knowledge_e)³⁴. Weiterhin ist moniert worden, daß Sokrates zwischen Expertenwissen und Nicht-Expertenwissen differenziere, aber für sein ethisches Wissen keinen den handwerklichen Fertigkeiten vergleichbares “Know-How” beanspruche und sich insofern als unwissend deklarieren könne³⁵. Sokrates wäre demnach kein Ethikexperte.

Doch scheinen mir beide Ansätze nicht völlig zu überzeugen: Auch wenn Sokrates diese einheitliche Definition von Wissen noch nicht gefunden hat, hätte er sich bemühen können, den Ausdruck “Wissen” sowohl im Sinne von [A] Unfehlbarkeit (knowledge_c) als auch im Sinne von [B] elenktischer Gewißheit (knowledge_e) konsistent zu gebrauchen. Genau das tut er aber nicht³⁶. Weiterhin geht Sokrates zwar bei Proposition (5) “Tugend ist Wissen” vom Modell des handwerklichen Wissens aus (vgl. *Gorg.* 460 A 5-B 6). Er unterscheidet aber nicht explizit zwischen Wissen im Sinne von ethi-

³³ G. VLASTOS, *Socrates' Disavowal cit.*, S. 49.

³⁴ J.H. LESHNER, *Socrates' Disavowal of Knowledge*, in W.J. PRIOR (ed.), *Socrates. Critical Assessments*, I: *The Socratic Problem and Socratic Ignorance*, London-New York 1996, S. 261-74, 263: «In several early dialogues, he [Socrates] defends a principle of ‘semantic monism’: that whenever we employ a word, there is a single quality designated by that term which, once properly identified, can serve as a distinguishing mark for all the thing designated by that term (*Meno* 72c, *Euthyphro* 66e, *Laches* 192, *Hippias Maior*, 288). So multiplication of senses of ‘know’ would be thoroughly ‘un-Socratic’».

³⁵ P. WOODRUFF, *Plato's Earlier Theory of Knowledge*, in *Essays on the Philosophy of Socrates*, ed. by H.H. BENSON, Oxford-New York 1992, S. 86-106, insb. 90-1.

³⁶ J.H. LESHNER, *art. cit.*, S. 264-5: «Socrates appears to think of his knowledge, limited though it may be, as fixed and secure».

schem Wissen und im Sinne von handwerklichen Fertigkeiten. Faktisch verwendet er seit der *Apologie* den Ausdruck οἶδα auch im Sinne von richtiger Meinung. Zudem qualifiziert er ihn adverbial: «Und gleichwohl weiß ich beinahe (οἶδα σχεδόν), daß ich mir gerade dadurch Feinde mache, was auch ein Zeugnis dafür ist, daß ich die Wahrheit sage» (*apol.* 24 a 6-7). Weiterhin: «Denn ich weiß sehr wohl (εὖ οἶδα), daß, wohin ich auch gehe, die Jugend meinen Reden zuhört wie hier» (37 D 6-7). Sokrates verwendet also das Wort οἶδα hier in einem umgangssprachlichen Sinne wie seine Zeitgenossen, wo das Wort schwerlich schon seine emphatische Bedeutung, sondern eher die Bedeutung von richtiger Meinung hat (vgl. *Theaet.* 187 B-C). Er qualifiziert den Ausdruck οἶδα zudem adverbial durch “beinahe” (σχεδόν), “sehr wohl” (εὖ) oder “ausreichend” (ικανῶς) (vgl. *apol.* 29 B 6)³⁷. Offensichtlich gibt es Grade des richtigen Meinens oder Glaubens auch in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes οἶδα, wie es von Sokrates in der *Apologie* verwendet wird. Es ist deshalb nicht abwegig zu vermuten, daß Sokrates auch in der entscheidenden Stelle «Unrecht handeln aber und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon weiß ich οἶδα), daß es übel und schändlich ist» (29 B 7) das Wort οἶδα in der Bedeutung von “richtiger Meinung” verwendet³⁸. Die einzige Stelle im *corpus Platonicum*, worin Sokrates etwas unkonditioniert zu wissen beansprucht, wäre also so zu verstehen: «Unrecht handeln aber und dem Besseren, Gott oder Mensch, ungehorsam sein, davon bin ich der Meinung, daß es übel und schändlich ist». Auch in der *Apologie* spricht Sokrates wie seine Zeitgenossen; Platon kann freilich mit demselben Ausdruck noch eine “tiefere” Bedeutungsschicht verbinden. Sokrates/Platon unterscheidet aber weder hier noch anderswo zwischen dem Ausdruck οἶδα zur Bezeichnung von knowledge_c und einem anderen zur Bezeichnung von knowledge_e oder zwischen dem

³⁷ Vgl. dazu auch die Aufstellung von A. GÓMEZ-LOBO, *op. cit.*, S. 44-9.

³⁸ So CH. GILL, *The Socratic Elenchus and Knowledge: Where Do We Go from Vlastos?*, in *Socrates. 2400 Years cit.*, S. 247-66: 253.

Ausdruck οἶδα zur Bezeichnung von handwerklichen Fertigkeiten und einem anderen zur Bezeichnung von ethischem Wissen.

Explizit unterscheidet Sokrates jedoch in der *Apologie* zwischen menschlicher und göttlicher Weisheit (vgl. 23 A 5-7). Wenn aber die erwähnten Propositionen (1) bis (7) begriffliche Wahrheiten sind, so sind sie nicht falsifizierbar. Sie bleiben so gewiß und unrevidierbar wie begriffliche oder analytische Wahrheiten: «Denn das Wahre wird nie widerlegt» (*Gorg.* 473 B 10-1). Wenn wir Unfehlbarkeit als ein Merkmal des göttlichen, d.h. des bestmöglichen, Wissens annehmen dürfen, so wäre das “menschliche” Wissen des Sokrates in dieser Hinsicht “göttliches” Wissen und der besagte Unterschied in der Bedeutung des Ausdrucks “knowledge” – [B] knowledge_c, das Sokrates hat, und [A] knowledge_c, das Gott hat – fiel (zumindest in dieser Hinsicht) dahin.

Doch unterscheiden sich “menschliches” und “göttliches” Wissen wirklich primär dadurch, daß das eine fehlbar, das andere unfehlbar ist? Gibt es nicht *für Sokrates* auch unrevidierbares menschliches Wissen, wie er das grundsätzlich von den Wahrheiten (1) bis (7) behauptet? So ist bereits für den Sokrates des *Gorgias* Wissen im Unterschied zur Pistis nicht wahr oder falsch, sondern (immer) wahr (454 D 6-7). Der “mittlere” oder platonische Sokrates der *Politeia* macht diese “Inerranz” des Wissens nur explizit, wenn er Wissen und Meinung folgendermaßen unterscheidet: «Wie könnte wohl auch ein vernünftiger Mensch, sagte er, das Unfehlbare mit dem nicht Fehlbaren je für dasselbe halten?» (*resp.* 477 E 6-7).

Ich vermute deshalb, daß wir innerhalb des von G. Vlastos', T. Penner, Ch. Rowe, M. Burnyeat und anderen vertretenen Denkschemas eines “Socrates *contra* Socrates in Plato”, d.h. eines “frühen” und eines “mittleren” platonischen Sokrates, die voneinander *scharf* zu unterscheiden wären, nicht weiterkommen³⁹. Tatsache ist, daß

³⁹ Vgl. G. VLASTOS, *Socrates: Ironist cit.*, S. 45-80. Vgl. zur Kritik an dieser Unterscheidung insbesondere C.H. KAHN, *op. cit.*, antizipiert in ID., *Vlastos' Socrates*, «Phronesis», XXXVII (1992) S. 233-58; sowie W. PRIOR, *Socrates Metaphysician*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XXIII (2004) S. 1-11; CH. ROWE, *The Good and the Just in Plato's 'Gorgias'*, in *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, hrsg. v. D. BARBARIC, Würzburg

Platon *einerseits* auch in der *Politeia* seine Lehre von der dreigeteilten Seele Sokrates in den Mund schiebt (vgl. *resp.* 436 A-443 A). *Andererseits* hat er nicht deutlich gemacht, in der *Politeia* von Sokrates' "intellektualistischer" Lehre abgewichen zu sein. Das Gute ist vielmehr – ähnlich wie in *symp.* 205 A 5-7 – dasjenige, was jede Seele sucht und worumwillen sie alles tut (πάντα πράττει) (*resp.* 505 D 11-E 1). Tut jede Seele aber "alles" um des Guten willen, dann lässt sie nicht in einer schwachen Interpretation um des Guten willen nichts ungetan⁴⁰. Sie tut eben in der starken Interpretation, die der Text

2005, S. 73-92, insb. 73-8, mit weiteren Literaturangaben. Nach CH. ROWE, *op. cit.*, S. 75-6, und T. PENNER-CH. ROWE, *op. cit.*, S. 222, insb. Anm. 41, ist die Trennlinie die intellektualistische Handlungstheorie des Sokrates, wie er sie im *Protagoras* vertritt, einerseits, und die platonische, wie sie andererseits das 4. Buch der *Politeia* verteidigt. Ebenso M.F. BURNYEAT, *art. cit.*, S. 18: «This is the break with Socrates, whom I, like many others, take to be awkward fellow envisaged at 438a as objecting that all desire is for what is good; even thirst, for example, being a desire, not just for drink, but for good drink or drink which is good (for me here and now)». Doch ist es wahrscheinlich, daß der platonische Sokrates der *Politeia* den des *Menon*, *Protagoras* und *Gorgias* so deasvouiert, daß er den sokratischen Satz "Denn alle begehren das Gute" (*resp.* 438 A 3-4) bestreitet. Antizipiert findet sich diese Theorie in E.R. DODDS, *op. cit.*, S. 213: «The theory of inner conflict, vividly illustrated in the *Republic* by the tale of Leontius, was precisely formulated in the *Sophist*, where it is defined as psychological maladjustment resulting 'from some sort of injury', a kind of disease of the soul, and is said to be the cause of cowardice, intemperance, injustice, and (it would seem) moral evil in general, as distinct from ignorance or intellectual failure. This is something quite different both from the rationalism of the earliest dialogues and from the puritanism of the *Phaedo*, and goes a good deal deeper than either; I take it to be Plato's personal contribution». Vgl. jedoch *contra* G.R. CARONE, 'Akrasia' in the 'Republic': Does Plato Change His Mind, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XX (2001) S. 107-48: 137. Carone zeigt, daß im Leontios-Beispiel nicht die Vernunft der Begierde schlechthin, sondern einer implizit intellektualistisch vermittelten Begierde widerstreitet, vgl. insb. S. 118-9, vgl. dazu R. FERBER, *Sokrates: Tugend ist Wissen*, cit., S. 54-5, sowie C.H. KAHN, *Plato cit.*, S. 253-7, insb. 255: «This is unmistakably a description of *akrasia*. But it is conceptually identical with the account of psychic *stasis* that is characterized as "injustice and depravity (*akolasia*) and cowardice and ignorance and, in short, all vice" ... (444 B)». Leontios wird nicht nur von der Begierde beherrscht (*resp.* 440 A 1), sondern von einer kognitiv geladenen Begierde, für die im Moment der Akrasia irrtümlicherweise die Lust, Leichen zu sehen, das Gute ist.

⁴⁰ In diese Richtung tendiert die Übersetzung Apelts, *Platon. Gastmahl*, neu übersetzt und erläutert v. O. APELT, Leipzig 1923: «Eine jede Seele also strebt dem Guten nach und lässt um seinetwillen nichts ungetan, ...», sowie T.H. IRWIN, *op. cit.*, S. 336 Anm. 45: «go to all lengths» zit. in M.F. BURNYEAT, *art. cit.*, S. 14 Anm. 20. Wenn die Seele um des letzten Guten willen nichts ungetan lässt oder ihr Möglichstes tut, dann

nahe legt, „alles“, d.h. auch das Schlechte, um eines – vermeintlichen – Guten willen. Sie befindet sich also in einem Irrtum, wenn sie etwas Schlechtes tut. Wäre Platon in einem so entscheidenden Punkt wie demjenigen, daß niemand freiwillig Schlechtes tut, in der *Politeia*, 505 D 1-E 1, von Sokrates' „intellektualistischer“ Lehre (vgl. *Prot.* 357 D 1-E 8) bewusst abgewichen, dann fragt sich zumindest, (a) warum er in der *Politeia* nicht einen anderen Wortführer als Sokrates gewählt hat, (b) warum er in 553 D 3 den beehrlichen Teil «nichts anderes zu folgern und zu betrachten [lässt], als wie und woher aus wenigem Gelde vieles wird» (553 D 3-4) und (c) später auf diese sokratische Lehre mit Modifikationen wieder zurückgekommen ist (vgl. *resp.* 589 C 6; *Phil.* 22 B 6-8; *Tim.* 86 D 7-E 3; *leg.* 731 C 3-5; 860 D 1-2). So sehr also Platon im Leontios-Beispiel die Phänomenologie der Akrasia wahr, sowenig heißt das, daß er die sokratische Analyse des Phänomens, wonach Akrasia Amathia ist, bereits aufgegeben hat. Er macht sie aber nicht explizit⁴¹.

Der philosophisch interessante Punkt scheint mir folgender zu sein. Die begrifflichen Wahrheiten (1) bis (7), die „mit ehernen und

bleibt unerklärlich, warum sie doch wie Leontios unbeherrscht handelt. Treffender scheinen mir die Übersetzungen Sartoris, «Ora, l'oggetto che ogni anima persegue e che pone come metà di tutte le sue azioni, ...» oder Radices: «Ora, quell'ideale che ciascuna anima persegue e al quale finalizza ogni azione, ...».

⁴¹ Vgl. dazu H.A. PRICHARD, *Moral Writings*, ed. with an introduction by J. Mac-Adam, Oxford 1999, S. 33: «The main explanation must lie in a quite different direction. There is no escaping the conclusion that when Plato sets himself to consider not what should, but what actually does as a matter of fact, lead a man to act, when he is acting deliberately, and not merely in consequence of an impulse, he answers 'The desire for some good to himself and that only'. In other words we have to allow that, according to Plato, a man pursues whatever he pursues simply as a good to himself, i.e. really as something which will give him satisfaction, or, as perhaps we ought to say, as an element in what will give him satisfaction, or, as perhaps we ought to say, as an element in what will render him happy. In the *Republic* this view comes to light in the sixth book». Bemerkenswert ist allerdings, daß Platon Prichards Unterscheidung zwischen „acting deliberately, and not merely in consequence of an impulse“ in *resp.* 505 D-E nicht macht. Das bedeutet aber, daß auch Handlungen „in consequence of an impulse“ um eines – vermeintlichen – Guten willen geschehen und damit die sokratische Leugnung der Akrasia auch im 6. Buch der *Politeia* zumindest implizit aufrechterhalten wird, explizit dann in *resp.* 589 C 6.

stählernen Gründen“ „gebunden“ sind, genügen zwar der elenktischen Kohärenz oder Konsistenz. Doch bei Kohärenz oder Konsistenz bleibt immer noch die folgende Frage offen: Eine Proposition oder ein System von Propositionen mag zwar kohärent oder konsistent sein; doch ist sie deswegen schon wahr⁴²? Es ist logisch möglich, daß die Propositionen (1) bis (7) *Homologoumena* und gleichwohl nicht wahr, sondern falsch sind (d.h. *πάντα τοῖς οὖσι*, *soph.* 240 D 6). Um ihre Wahrheit zu behaupten brauchen wir ein externes Kriterium der Wahrheit, das Übereinstimmung mit der Realität impliziert, und dies heißt für Sokrates/Platon Übereinstimmung mit einer idealen Realität. In der Tat vertritt Platon nicht nur eine Kohärenz-, sondern auch eine Korrespondenztheorie der Wahrheit (vgl. *Crat.* 385 B 5-8; *soph.* 263 B 3-7).

Das heißt: Die Propositionen (1) bis (7) mögen zwar den Test des Elenchos bestehen und damit für die Dialogpartner „Homologien“ sein. Doch das bedeutet noch nicht, daß sie deswegen auch mit der Realität übereinstimmen. Platon aber stellt im 7. Buch der *Politeia* diese Forderung an den Elenchos – d.h. an die Widerlegung –, wenn er dort von der Verteidigung des „nichtwankenden Logos“ postuliert, «wie in einer Schlacht durch alle Elenchoi [Widerlegungen] hindurchzugehen, sie nicht im Hinblick auf eine Meinung, sondern auf ihren Realitätsgehalt zu prüfen suchend (*μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ’ οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν*)» (*resp.* 534 C 2-3)⁴³. Vlastos meint dazu: «Plato uses the same word in the *Republic* (534

⁴² Der Punkt ist im Anschluß an G. VLASTOS, *The Socratic Elenchos*, in G. FINE (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, S. 36-63, insb. 52, prägnant von D. DAVIDSON, *op. cit.*, S. 224, herausgearbeitet worden: «But there is not much comfort in mere consistency. Given that it is almost certainly the case that some of our beliefs are false (though we know not which), making our beliefs consistent with one another may as easily reduce as increase our store of knowledge». Vgl. meine Kritik an der Kohärenz- und Konsistenztheorie der Wahrheit, R. FERBER, *Philosophische Grundbegriffe* 1, München (1994) 2003⁷, S. 96-7, 99-101, 103-4, sowie weiterführend nun ID., *Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, durchgesehene und erweiterte Fassung von *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?* (Sankt Augustin 1991), München 2007, S. 112-21.

⁴³ Darauf macht wieder G. FINE, *art. cit.*, S. 72, aufmerksam: «[T]he knower judges in accordance with being: that is, her knowledge is based on how things are».

c) to refer to a very different method with which the *Socratic* elenchus should not be confused»⁴⁴. Doch sosehr die philosophische Methode für die Erkenntnis der Idee des Guten die Methode von συναγωγή und διαίρεσις ist (vgl. 510 A 8; 534 A 6)⁴⁵, so wird auch hier das sokratische Wort ἐλέγχειν verwendet. Zudem wird die möglichst kundige Verwendung des sokratischen Elenchos den angehenden Philosophenkönigen und – königinnen sogar zur gesetzlichen Vorschrift gemacht:

«Und bei deinen eignen Kindern, die du jetzt in unserer Rede erziehst und bildest, wenn du sie je in der Wirklichkeit erzögest, würdest du doch gewiß nicht zulassen, daß sie gleichsam als unvernünftige Wesen, wie Figuren den Staat regieren und das Wichtigste von ihnen abhängig machen? – Freilich nicht. – Sondern du wirst es ihnen zum Gesetz machen, derjenigen Bildung vorzüglich nachzustreben, durch welche sie in Stand gesetzt werden, so kundig wie möglich zu fragen und zu antworten. – Dies Gesetz werde ich allerdings geben mit dir» (*resp.* 534 D 3-E 1)⁴⁶.

Fragen und Antworten ist aber nicht nur seit dem *Kratylos* die entscheidende Fähigkeit des Dialektikers: «Und der zu fragen und zu antworten versteht, nennst Du den anders als Dialektiker?» (*Crat.* 390 C 10-1). Fragen und Antworten gehört offensichtlich auch zur Methode des Elenchos. Das Wort Elenchos hat vielmehr auch in *resp.* 534 C 2-3 die Bedeutung von "Widerlegung"⁴⁷. Es geht darum, durch Widerlegung aller möglichen hypothetischen Kandidaten für die Definition des Guten, das Wesen des Guten von allen hypothetischen Kandidaten zu abstrahieren (ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών) (534 B 9). Damit gelangt der Dialektiker zur menschlich oder wenigstens persönlich möglichen Gewißheit, daß

⁴⁴ G. VLASTOS, *Socrates: Ironist* cit., S. 111 Anm. 19.

⁴⁵ Vgl. dazu ausführlich R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, cit., S. 97-111.

⁴⁶ Übers. v. Schleiermacher, mit Veränderungen von R. Ferber.

⁴⁷ Darauf machen mit Recht M. VEGETTI, *Guida alla lettura della 'Repubblica' di Platone*, Bari 1999, S. 90, und E. BERTI, *L'idea del Bene in relazione alla dialettica*, in *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, ed. by G. REALE-S. SCOLNICOV, Sankt Augustin 2002, S. 307-17: 310 aufmerksam.

sein “nichtwankender Logos” (534 C 3) vom Guten nicht “wankt” oder – in der Sprache des *Phaidon* – sozusagen «der beste und am schwersten zu widerlegende (δυσεξελεγκότατος) der menschlichen Logoi» (vgl. *Phaed.* 85 C 8-D 1) ist⁴⁸. Dieser “nichtwankende Logos” lehrt zumindest, welche anderen Logoi über das Gute infolge ihrer Inkohärenz auszuschließen sind, oder, was das Wesen des Guten *nicht ist*. Platons *realer* Philosoph, Sokrates, hofft jedoch, daß der *ideale* Philosoph, der Philosophenkönig oder die Philosophenkönigin, nach dieser negativen Methode der Reinigung seiner oder ihrer Seele von falschen Ansichten über das Gute schließlich auch genötigt werde, «den Strahl der Seele aufwärts richtend in das allem Licht Bringende hineinzuschauen» (vgl. *resp.* 540 A 8-9). Wie immer wir diese Stelle zu interpretieren haben, entscheidend scheint mir folgendes: Der mittlere oder reife Platon macht mit dem erwähnten Gebrauch von Elenchos (vgl. 534 C 2-3) deutlich, daß der von seinem Sokrates übernommene Elenchos sich nicht nur an der Meinung der Dialogpartner, sondern an der Realität zu orientieren hat.

Die Realität aber besteht für den mittleren Platon in einer idealen Realität oder «Verflechtung der Ideen (συμπλοκή τῶν εἰδῶν)» (vgl. *soph.* 259 C 5-6) «under the sovereignty of the Good»⁴⁹. Sie besteht sozusagen in einem “Netz von Ideen”, das in der Idee des Guten “verknotet” ist.

Um jedoch zwischen den Propositionen oder dem System von Propositionen (1) bis (7) auf der einen Seite und den ihnen entsprechenden “Verflechtungen der Ideen” auf der anderen Seite eine Übereinstimmung oder Korrespondenz behaupten zu können, müßten wir die Propositionen (1) bis (7) und – unabhängig von ihnen – auch die entsprechenden “Verflechtungen der Ideen” bereits kennen. Erst auf diese Weise könnten wir entscheiden, ob die Propositionen (1) bis (7) mit den entsprechenden “Verflechtungen” übereinstimmen oder nicht. Das «faktisch in barbarischem

⁴⁸ Vgl. M. VEGETTI, *Dialettica*, in *Platone. La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI, *Libri VI-VII*, v, Napoli 2003, S. 405-34: 421.

⁴⁹ Vgl. den Titel von I. MURDOCH, *The Sovereignty of Good Over Other Concepts*, in *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, ed. with a preface by P. CONRADI, foreword by G. STEINER, London 1977, S. 363-85.

bereinstimmen oder nicht. Das «faktisch in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele» (*resp.* 533 D 2) müßte sozusagen vom Standpunkt des “Auges Gottes” aus schauen können. Ähnlich wie es nach dem Sokrates der *Apologie* für «jedermann außer dem Gott» (42 A 5) unklar ist, ob weiterzuleben oder zu sterben «das bessere Ding» (42 A 4) sei, so kann letztlich nur “der Gott” über die Wahrheit der Propositionen (1) bis (7) entscheiden.

In der Tat ist das letzte Wahrheitskriterium für Platon – von der *Apologie* über die *Politeia* bis hin zum *Timaios* und den *Gesetzen* – das Wissen Gottes, «der in der Tat weise ist» (*apol.* 23 A 5-6) oder das bestmögliche Wissen hat. So sagt der platonische Sokrates nach seiner Auslegung des Höhlengleichnisses: «Gott mag wissen, ob meine Hoffnung wahr ist» (*resp.* 517 B 6-7) und dann Timaios hinsichtlich seiner Ansichten über die Seele: «Ob wir damit auch die Wahrheit getroffen haben, können wir dann und nur dann zuversichtlich behaupten, wenn Gott seine Zustimmung gibt (θεοῦ συμφήσαντος)» (*Tim.* 72 D; vgl. *leg.* 641 D 6-7). Das letzte sokratisch-platonische Wahrheitskriterium ist also das Wissen Gottes.

Das besagt nun meines Erachtens zumindest folgendes: Gemessen am Wissen Gottes, bleibt auch das auf Homologie basierende begriffliche Wissen des platonischen Sokrates vorläufig. Es ist zwar aus der Binnenperspektive des frühen, mittleren und späten Platon (vgl. *leg.* 662 B 1-663 A 10) nicht falsifizierbar. Doch ist sein hypothetischer Charakter für ihn gleichwohl “aufhebbar”: «Nun aber, sprach ich, wandert allein die dialektische Methode, die Voraussetzungen aufhebend (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα), zum Ursprung selbst, damit dieser befestigt werde ...» (*resp.* 533 C 6-D 1). Ohne diese dialektische “Aufhebung” einerseits und Ableitung aus dem “Ursprung selbst” andererseits sind die “Voraussetzungen” (ὑποθέσεις) noch nicht an ihren Ursprung “festgebunden”.

Die Kritik an der Homologie als letztem Wahrheitskriterium wird in der *Politeia* an folgender Stelle klar zum Ausdruck gebracht: «Denn wenn man um das, welches für etwas Ursprung ist, nicht weiß (μὴ οἶδε), und Mitte und Ende also aus dem, was man nicht weiß (μὴ οἶδε) zusammengeflochten (συνπλέπηκται) sind, wie soll wohl eine solche Homologie (ὁμολογίαν) jemals eine Wissenschaft

(ἐπιστήμην) werden. Gewiß keine! sagte er» (*resp.* 533 C 4-7)⁵⁰. Was hier von mathematischen Sachverhalten gesagt wird – «dem Geraden und Ungeraden und den Gestalten und den drei Arten der Winkel und was dem sonst verwandt ist» (510 C 4-5) –⁵¹, das die Mathematiker «als wissend (ὡς εἰδότες) zugrundegelegt haben» (510 C 6), scheint aber auch von den ethischen Propositionen (2) bis (7) zu gelten. Wie die Mathematiker in einem gewissen Sinne um die erwähnten mathematischen Hypotheseis wissen und in einem anderen Sinne nicht, so weiß der Sokrates der frühen Dialoge in einem gewissen Sinne um die erwähnten ethischen Hypotheseis und in einem anderen Sinne nicht. Nicht zuletzt um die bereits im *Gorgias* “bewiesenen” Propositionen (4a) “Der Gerechte ist glücklich” und (4b) “Der Ungerechte ist unglücklich” wurde ja die *Politeia* geschrieben, Propositionen, die dann in den *Nomoi* vom Gesetzgeber kodifiziert und der Jugend in Gesängen nahegebracht werden (vgl. *leg.* 659 C-664 E).

Wenn diese Hypotheseis (1) bis (7) oder wenigstens (2) bis (7) nicht mit den objektiv bestehenden “Verflechtungen der Ideen” in Übereinstimmung gebracht und auf den Ursprung dieses Systems, d.h. auf die Idee des Guten, nicht zurückgeführt werden, dann ist auch die Homologie zwischen Sokrates und seinen Gesprächspartnern noch keine Episteme. Episteme heißt letztlich Zusammenführung (συναγωγή) oder Zusammenschau (σύνοψις) aller mathematischen und, wie nun zu ergänzen ist, wohl auch ethischen Propositionen *auf* die Idee des Guten und die Ausgliederung oder Entfaltung (διαίρεσις) *aus* der Idee des Guten.

Es ist also nicht Unfehlbarkeit, was den Propositionen (1) bis (7) fehlt, sondern – aus der platonischen Perspektive – die dialektische Zurückführung auf ihren Ursprung und die Ableitung aus ih-

⁵⁰ Das Wort ὁμολογία kann “Konsens” oder “Konsistenz” bedeuten. Vgl. meine Bemerkungen zu ὁμολογουμένως, *resp.* 510 D 2, in R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, cit., S. 96, wo ich eher für Konsens plädiere. Vielleicht ist damit ein konsistenter Konsens gemeint.

⁵¹ Zur Rechtfertigung dieser Interpretation vgl. *ibid.*, S. 86-9.

rem Ursprung⁵². Nur so könnte die “definitional ignorance” von Sokrates behoben werden⁵³. Freilich handelt es sich hier um ein epistemisches Ideal, von dem meines Erachtens bezweifelt werden darf, ob der Vertreter dieses Ideals angesichts der Transzendenz (zweiter Stufe) der Idee des Guten dieses Ideal menschlichen Wissens auch faktisch erreicht hat⁵⁴.

In anderen Worten: Wie die geometrischen Propositionen ein dianoetisches, aber noch kein noetisches Wissen zum Ausdruck bringen (vgl. *resp.* 511 D 8-E 1), so enthalten die Propositionen (1) bis (7) zwar dianoetisches, aber noch kein noetisches Wissen. Das dianoetische Wissen ist zwar «heller als Doxa, aber dunkler als Episteme» (533 D 5). Ebenso scheint das Wissen des Sokrates, das er mit den Propositionen (1) bis (7) gewinnt, “heller als Doxa, aber dunkler als Episteme” zu sein. In der Tat wird bereits der erste “Wissensanspruch” – “Es gibt einen Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen” – von Sokrates hypothetisch eingeführt: «Falls ich überhaupt etwas zu wissen behaupten würde (ἀλλ’ εἴπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι)» (*Men.* 98 B 3), dann würde “ich” behaupten, daß es «einen Unterschied zwischen richtiger Meinung und Wissen gibt» (vgl. 98 B 2). Die anderen “Wissensansprüche” (2) bis (7) aber sind *Homologemata* zwischen Sokrates und seinen Gesprächspartnern. *Homologemata* sind bedingt durch die Homologia zwischen den Gesprächspartnern. (2) bis (7) sind deshalb ebenfalls nicht absolute, sondern hypothetische Wahrheiten. Deshalb können wir von allen sieben sokratischen “Wissensansprüchen” sagen, daß sie wie die Wissensansprüche der Mathematiker hypothetische Wissensansprüche oder Hypotheseis sind. Im Übrigen werden im

⁵² Für die Details dieses Projektes vgl. *ibid.*, S. 97-111, 178-88, 206-11, und nun auch G. FINE, *Knowledge and Belief in Republic V-VII*, in *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Oxford 2003, S. 225-51, insb. 109-111.

⁵³ Vgl. zur definitional ignorance: *Charm.* 165 B 4-C 2; *Lach.* 200 E 2-5; *Men.* 71 A-B; *resp.* 337 D-E, 354 B-C; *Hipp. ma.* 286 C-E, 304 D-E; *Lys.* 223 B.

⁵⁴ Vgl. dazu R. FERBER, *Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch?* *Nochmals Platons EPEKEINA TES OUSIAS*, in D. BARBARIC (Hrsg.), *Platon über das Gute cit.*, S. 149-74.

Theaitetos die Axiome der Mathematiker explizit *Homologemata* genannt (vgl. *Theaet.* 155 B 4; *Gorg.* 480 B 3).

Daß sich Platon einer Grenze des sokratischen Wissens bewußt war, scheint auch Diotima im *Symposium* anzudeuten: «Soweit nun, o Sokrates, vermagst wohl auch du in die Geheimnisse der Liebe eingeweiht zu werden; ob aber, wenn jemand die höchsten und heiligsten, auf welche sich auch jene beziehen, recht vorträge, du es auch vermöchtest, weiß ich nicht» (*symp.* 209 E 5-210 A 2)⁵⁵. Das Wissen des Sokrates reicht nicht bis zum «Ende der Reise» (τέλος τῆς πορείας, *resp.* 532 E 2), sondern ist ähnlich wie das Wissen der Mathematiker (vgl. 533 B 6-C 3) traumartig und nicht wachend: «Denn meine [Weisheit] dürfte wohl eine geringe und zweifelhafte sein, da sie wie ein Traum ist» (*symp.* 175 E 2-3). Das ist gegenüber der Weisheit Agathons zweifelsohne einerseits ironisch gemeint. Doch ist es andererseits nicht ironisch gemeint, da ein kohärentes Meinungssystem wie ein kohärenter Traum mit der Realität übereinstimmen, aber auch nicht übereinstimmen kann, und insofern «zweifelhaft» ist. Die Abwertung der eigenen Weisheit, *symp.* 175 E 2-3, ist also nicht eine simple, sondern komplexe Ironie. Ähnlich behauptet Sokrates einerseits «nichts als Liebessachen zu wissen» (177 D 7-8) und «doch nichts von der Sache zu verstehen» (198 D 2).

Doch Diotima unterscheidet noch nicht zwischen *Dianoia* und *Nous*. Sie verwendet noch nicht einmal das Wort *Nous*, sondern spricht nur «von demjenigen [Organ], womit (ἐκείνο ᾧ) man das Schöne schauen und mit ihm zusammen sein muss» (*symp.* 212 A

⁵⁵ Vgl. F.M. CORNFORD, *The Doctrine of Eros in Plato's 'Symposium'*, in *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1950, S. 68-80: 75: «I incline to agree with those scholars who have seen in this sentence Plato's intention to mark the limit reached by the philosophy of his master». Einer dieser von Cornford nicht explizit erwähnten Interpreten ist O. APELT, *op. cit.*, S. 82, der *ad loc.* schreibt: «Die Figur der Diotima verdankt ihr Dasein wohl der Phantasie des Platon. Sie dient ihm, Sokratisches und Platonisches Erkenntnisgut scharf voneinander zu scheiden». Anders R.G. BURY, *The 'Symposium' of Plato*, ed. with introduction, critical notes and comments, Cambridge 1932², S. 125-6, der zwar zwischen dem historischen und idealen, d.h. platonischen Sokrates unterscheidet, aber nicht explizit macht, daß in Platons Philosophiebegriff eine Spannung zwischen dem idealisierten Sokrates und dem weisen Philosophenkönig oder der weisen Diotima herrscht, vgl. weiterführend, R. FERBER, *Warum hat Platon cit.*, S. 89-106.

1-2; vgl. *resp.* 490 B 3-4)⁵⁶. Erst die im Liniengleichnis eingeführte Unterscheidung zwischen *Dianoia* und *Noesis* hilft uns, diese sokratische intellektuelle Grenze klar zu benennen und den Widerspruch zwischen dem sokratischen Wissen und der sokratischen Unwissenheit zu vermeiden. Wir können nämlich den erwähnten Widerspruch aus der Sicht der *Politeia* wie folgt lösen: Wenn Sokrates gesagt hat, daß er “nicht wisse, wie sich die Sache verhalte”, so wußte er nicht im Sinne der *Episteme* bzw. der *Noesis* des platonischen Dialektikers um die Propositionen (2) bis (7); wenn er aber gleichwohl sagte, daß diese “mit eisernen und stählernen Gründen” gebunden sind, so wußte er um diese Homologien ähnlich wie im Sinne der *Dianoia*. Die mittels der Hypothesis-Methode (*Men.* 87 C 5) erreichbare *mathematische* Gewißheit war für ihn

das Beste, was er sinnvollerweise für seine *moralischen* Überzeugungen erhoffen konnte. Wie jedoch das Liniengleichnis deutlich macht, ist auch das mathematische Hypothesis-Wissen defektiv oder hat noch nicht die letzte Begründung erreicht. Wie die Begründung oder der αἰτίας λογισμός, so hat eben auch das *Wissen* des aus der Höhle ans Tageslicht Gelangte noch Abstufungen.

Nochmals anders: Die Propositionen (2) bis (7) enthalten für Sokrates bzw. Platon zwar knowledge, und nicht nur [B] knowledge_e, sondern auch [A] knowledge_c. Sie beinhalten aber noch nicht “understanding”⁵⁷, wiewohl auch sie “verstehbar” (νοητὼν) wären “mit ihrem Ursprung” (μετ’ ἀρχῆς, *resp.* 511 D 2). Über diesem inkarnierten noetischen Verstehen, das “mit der Kraft der Dialektik”

⁵⁶ Vgl. R.G. BURY, *op. cit.*, S. 132.

⁵⁷ Ich spiele hier auf die Unterscheidung zwischen knowledge und understanding an, wie sie durch M.F. BURNYEAT, *Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato's Distinction between Knowledge and True Belief*, «Proceedings of the Aristotelian Society», Suppl. Vol. LIV (1980) S. 173-91, aufgebracht wurde und unter anderen insbesondere von G. FINE, *Knowledge and Belief in Republic V-VII*, cit., weiter entwickelt wurde, indem Fine die νοῆσις im obersten Teil der Linie als understanding versteht (S. 109-11). Ihre interessante “kohärentistische” Auffassung der Idee des Guten, wonach diese insofern keine *ousia* sei, als sie die Struktur der Ideenverbindungen selber angebe, kann ich allerdings nicht teilen, vgl. R. FERBER, *Ist die Idee des Guten cit.*, S. 156 Anm. 22.

geschieht, wäre nur noch ein desinkarniertes göttliches Wissen anzusiedeln, das keiner sprachlichen Symbole mehr bedarf.

Zuletzt möchte ich einen Einwand gegen die “dianoetische” Auffassung der erwähnten Propositionen formulieren, insbesondere gegen die “dianoetische” Auffassung der Propositionen (4a) “Der Gerechte ist glücklich” und (4b) “Der Ungerechte ist unglücklich”: Ich verwende dazu Platons eigene Worte:

«An diese Meinung (ταύτην τὴν δόξαν) [(4a) “Der Gerechte ist glücklich” und (4b) “Der Ungerechte ist unglücklich”] sich stählern haltend (ἀδαμαντίνως), muß man hinab in den Hades gehen, um auch dort nicht geblendet zu werden durch Reichtümer und solcherlei Übel, und nicht, indem man auf Tyranneien und andere dergleichen Taten verfällt, viel unheilbares Übel stifte und selbst noch größeres erleide, sondern vielmehr verstehe, in Beziehung auf dergleichen ein mittleres Leben zu wählen und sich vor dem Übermäßigen nach beiden Seiten hin zu hüten, sowohl nach Möglichkeit in diesem Leben als auch in jedem folgenden. Denn so wird der Mensch am glücklichsten» (*resp.* 618 E 4–619 B 1)⁵⁸.

Hier scheint der platonische Sokrates den Propositionen (4a) und (4b) doch nur den kognitiven Status einer Meinung zuzuschreiben. Doch ist eine Meinung, an die man sich stählern (ἀδαμαντίνως) halten soll, wohl eine Meinung, die «mit eisernen und stählernen (ἀδαμαντίνους) Gründen festgehalten und gebunden ist (δέδεσται)» (vgl. *Men.* 98 A 1–5). Es ist zumindest eine stabile richtige Meinung (δόξα oder πίστις μόνιμος) (vgl. 98 A 6; *resp.* 505 E 2–3), an der man nicht «durch Gewöhnung ohne Philosophie» (vgl. *resp.* 619 D 1), sondern durch Begründung mit Philosophie teilhat. Sie ist noch für den Athener in den *Nomoi* so klar wie der Satz «Kreta ist eine Insel» (*leg.* 662 B 3–4). Die Verneinung dieses Satzes, d.h. “Kreta ist nicht eine Insel”, ist ein empirischer Irrtum. Die Verneinung der Proposition 4a “Der Gerechte ist glücklich”,

⁵⁸ Übers. v. Schleiermacher mit kleiner Änderung von R. Ferber. Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Burnyeat, jetzt zitiert in M.F. BURNYEAT, *The Truth of Tripartition*, cit., S. 3.

d.h. „Der Gerechte ist nicht glücklich“, ist ein begrifflicher Irrtum, d.h. ein logischer Widerspruch (vgl. *leg.* 662 E 7-8). In der Tat ist der Status einer moralphilosophischen Meinung, die so klar ist wie die Aussage „Kreta ist eine Insel“ kaum mehr unterscheidbar vom Status eines dianoetischen mathematischen Wissens, auch wenn dieses Wissen ähnlich wie mathematische Sätze wie z.B., dass die Diagonale nicht kommensurabel ist, nicht von Anfang an klar ist. Das sokratische Wissen ist wenigstens „*quasi*-dianoetisches“ Wissen und die sokratischen Axiome (1) bis (7) zumindest Quasi-Axiome.

Freilich würden heute in einem nachkantischen Kontext, der das moralisch Richtige oder Gerechte vom Guten trennt⁵⁹, wohl die meisten Philosophen die meisten der moralischen Propositionen (2) bis (7) qualifizieren. Sie würden etwa mit Kant (4a) „Der Gerechte ist glücklich“ und (4b) „Der Ungerechte ist unglücklich“ wie folgt formulieren: (4a) „Der Gerechte ist moralisch glücklich, aber nicht unbedingt physisch“; (4b) „Der Ungerechte ist moralisch unglücklich, aber nicht unbedingt physisch“⁶⁰. Statt (7) „Das Angenehme ist nicht das Gute“ würden sie sagen: „Das physisch Angenehme ist nicht notwendig das moralisch Gute“. Sokrates' „semantischer Monismus“⁶¹, dagegen würde darauf insistieren, daß die Ausdrücke „glücklich“, „gerecht“ und „gut“ nur auf *eine* Art und Weise korrekt verwendet werden oder nur *eine* korrekte Bedeutung haben und alle anderen Verwendungsweisen inkorrekt sind: Der Gerechte ist *simpliciter* glücklich, der Ungerechte dagegen *simpliciter* unglücklich, und das Angenehme ist *simpliciter* nicht das Gute. Zuletzt

⁵⁹ I. KANT, KpV, AA63: «Das Prinzip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objekte machte. Denn weil dieser ihre Erkenntnis auf Erfahrungsdatais beruht, weil jedes Urteil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, d.i. solche, die im Durchschnitte am öftesten zu treffen, nicht aber solche, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen, geben; mithin können keine praktischen Gesetze darauf gegründet werden».

⁶⁰ Die Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Glückseligkeit findet sich bei I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B86, B100, Fußnote.

⁶¹ Vgl. J.H. LESHER, *Socrates' Disavowal cit.*, S. 263.

müßten sich die Vertreter einer Trennung des Gerechten vom Guten die sokratische Frage gefallen lassen, ob nicht erst durch *das Gute* «das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihm macht, nützlich und heilsam» (*resp.* 505 A 3-4) – fügen wir hinzu – und angenehm “wird”. Doch das ist eine andere, noch nicht zu Ende gedachte Geschichte⁶².

⁶² Der Aufsatz geht auf einen Vortrag am VII Symposium Platonicum (*Gorgias-Menon*, 26-31 July 2004), zurück. Englische Kurzfassung, R. FERBER, *What Did Socrates Know and How Did He Know It*, in M. ERLER-L. BRISSON (eds), *Plato's 'Gorgias' and 'Meno'*, Proceedings of the VII Symposium Platonicum, Sankt Augustin 2007, S. 263-7. Der Verfasser dankt insbesondere H. Ambühl und Th. Hiltbrunner für die Durchsicht einer früheren Fassung.